

---

## De l'ascétisme à l'ascétique

Bertrand Binoche

Foucault avoids the term «ascétisme» and prefers «ascétique». The following paper examines this choice, which is meaningful as we can see it in the weighty introduction of *L'usage des plaisirs*, where the history of sexuality is defined as an history of ascetic. To understand this perspective, we distinguish Foucault's problem from Nietzsche's problem. For Nietzsche, «ascetism» was certainly a matter of great consequence, but it was in the context of a fight against utilitarianism (Bentham) on one side, against pessimism (Schopenhauer) on the other side: asceticism is a proof that man may desire pain because pleasure can be found *in* pain. For Foucault, «ascetic» denotes an attempt to write an history of morals in the context of a struggle with an history of code on one side, and with an history of ideology on the other side: ascetic is the name of the relations which subject keeps up with himself because he makes one's own elements of code — Foucault says «modes de subjectivation». But a such answer is too an answer to Marx's problem, problem of ideology, which Foucault had before rudely put aside. Therefore «ascetic» may appear as the new, the last and the uncertain attempt to make a place to «subject» beyond Sartre and Althusser. This opens space of a new historicity.

Keywords: *Ascétisme – Ascétique – Nietzsche – Marx – Ideology*

---

C'est dans le cours du 17 mars 1982 que Foucault éprouve le besoin d'utiliser le substantif «ascétique» qu'il définit alors ainsi:

L'ascétique, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini<sup>1</sup>.

Le terme permet d'éviter celui d'«ascétisme» qui a l'inconvénient d'évoquer aussitôt les pratiques chrétiennes liées au renoncement, à la pénitence et à la mortification et auquel on aurait bien tort de réduire l'ascétique: l'ascétisme est la détermination chrétienne de l'ascétique. Il permet aussi d'éviter celui d'«ascèse» que

---

<sup>1</sup> *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 398.

Foucault associe alors à la mise en œuvre individuelle d'une ascétique: l'athlète en est le modèle grec, «l'exercice» en est la traduction latine — l'ascèse, c'est l'entraînement auquel s'astreint l'individu pour satisfaire aux exigences de l'ascétique. Étudier par conséquent l'ascétique, ce n'est étudier ni seulement l'ascétisme (par définition chrétien) ni seulement l'ascèse (le type d'exercice qui s'inscrit dans l'ensemble ascétique).

Cette proposition terminologique vise de toute évidence à circonscrire un champ d'analyse original et elle appelle aussitôt trois remarques.

En premier lieu, c'est bien ce terme que l'on retrouvera au seuil de *L'usage des plaisirs*, dans la troisième section d'une introduction à laquelle on sait que son auteur avait apporté le plus grand soin<sup>2</sup>. Foucault commence par y répéter la distinction scolaire entre la morale comme «ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers» et la morale en tant qu'elle désigne «le comportement réel des individus», soit ce que la langue française désigne couramment par le terme de «mœurs». Mais c'est bien sûr *pour ne pas s'y tenir*. Il ajoute en effet aussitôt une troisième signification aux deux précédentes: de la règle de conduite d'une part et de la conduite effective d'autre part, il faut encore distinguer «la manière dont on doit se constituer comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code». Et très vite, il tend à éclipser le second terme du triptyque, en vue d'imposer au lecteur une nouvelle bipartition qui oppose les «éléments de code» aux «éléments d'ascèse». Or c'est ce partage inédit qui ouvre la possibilité de ce qu'il appelle une «histoire de l'«éthique» et de l'«ascétique» entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer»<sup>3</sup>. «Ascétique» est alors le substantif qui commande une découpe inédite de ce qu'on nomme usuellement le champ moral ou éthique et qui ouvre ainsi l'espace d'une investigation des arts de *se gouverner* que Foucault avait de fait commencé à investir à la fin des années '70. Son importance est donc considérable puisque *c'est le nom même du prisme à partir duquel une autre histoire de la morale devient possible*.

En second lieu, si «l'ascétique» va ainsi autoriser l'étude des configurations successives qui ont donné naissance à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler «sexualité», il faut dire aussi que «l'ascèse» est le nom par lequel Foucault qualifie *sa propre entreprise* en tant qu'elle se réclame de la «philosophie»: celle-ci doit être conçue non sous une forme doctrinale, mais comme une «activité» dont le sens se trouve en quelques lignes explicité d'abord comme «le travail critique de la pensée sur elle-

<sup>2</sup> Frédéric Gros écrit dans sa notice éditoriale qu'elle a été réécrite «au moins une dizaine de fois» (*Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, t. II, p. 1532).

<sup>3</sup> *L'usage des plaisirs*, Introduction., III, in *Œuvres* cit., t. II, p. 758-764. Foucault écrit aussi p. 761: «[...] et pas de constitution du sujet moral sans des “modes de subjectivation” et sans une “ascétique” ou des “pratiques de soi” qui les appuient».

même», puis comme une «épreuve modificatrice de soi-même», et enfin comme «une “ascèse”, un exercice de soi, dans la pensée»<sup>4</sup>. Nous retrouvons ici le terme d'«exercice», écarté plus haut, par lequel la tradition chrétienne s'était approprié l'*askêsis* grecque et par lequel elle avait confisqué à son profit ce qui caractérisait jadis la philosophie, celle-ci se trouvant alors désormais conçue sous le signe du primat de la connaissance, comme théorie pure disjointe de l'être du sujet, lequel se trouve présumé capable de vérité<sup>5</sup> : d'un côté l'exercice spirituel, de l'autre le traité des passions; d'un côté l'*Introduction à la vie dévote* qui enjoint «l'exercice des conseils et inspirations célestes»<sup>6</sup>, de l'autre *Les passions de l'âme* où l'on étudie celles-ci «en physicien»<sup>7</sup>. C'est cette coupure, à bien y regarder moins rigide sans doute qu'il n'y paraît<sup>8</sup>, qu'avait fait apparaître, sur un mode nostalgique, l'approche de la philosophie ancienne par Pierre Hadot dont Foucault avait soutenu l'élection au Collège de France en 1982. C'est cette coupure que Spinoza est selon lui le dernier philosophe moderne à conjurer dans le *Traité de la réforme de l'entendement*<sup>9</sup>. Et c'est cette coupure que Foucault tente d'effacer en redéfinissant sa propre pratique de la philosophie en termes d'exercice et d'ascèse, celle-ci se trouvant alors déterminée comme «l'égaré de celui qui connaît»<sup>10</sup>. Philosopher, ce n'est finalement ni se connaître soi-même, ni devenir ce que l'on est, mais s'éloigner de ce que l'on était ou, pour adopter le langage de Foucault, se déprendre de soi-même. Travail sur soi, ascèse donc, dont l'histoire de la morale comme ascétique est l'instrument: étudier l'ascétique, c'est effectuer une ascèse. Mais cela pose bien sûr la question de savoir au juste *de quoi*, en procédant ainsi, outre une certaine conception (doctrinale) de la philosophie, l'on se déprend...

En troisième lieu, il est remarquable qu'en décidant de nommer «ascétique» l'angle en fonction duquel interroger la morale, Foucault, selon toute vraisemblance sans le savoir, et si paradoxale que puisse sembler cette affirmation, réactive un terme *antérieur* à l'invention de «l'ascétisme». Contrairement à ce que l'on pourrait naturellement conjecturer, ce dernier mot est en effet très tardif: l'anglais «asceticism» apparaît en 1646, mais «ascetism» seulement en 1850; l'italien «ascetismo» n'est enregistré qu'en 1761; «der Asketismus» ne semble pas exister en allemand avant 1803; et le *Dictionnaire historique de la langue française* ne trouve pas d'occurrence du substantif «ascétisme» antérieure à 1818. De sorte qu'en forçant un peu (mais pas

<sup>4</sup> *L'usage des plaisirs* cit., Introduction, I, p. 744.

<sup>5</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., pp.19-20.

<sup>6</sup> François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. I, chap. 1 (Paris, Seuil, 1962, p. 19).

<sup>7</sup> R. Descartes, *Les passions de l'âme*, préface (*Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963-1973, t. III, p. 949).

<sup>8</sup> La physique des passions n'est pas purement contemplative et commande des exercices en vertu desquels il devient possible de gouverner indirectement ses passions «par industrie ou par habitude»: *Ivi*, § 44.

<sup>9</sup> *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, pp. 217-218. La référence est d'autant plus notable que Foucault cite rarement Spinoza.

<sup>10</sup> *L'usage des plaisirs* cit., Introduction, I, p. 744.

beaucoup) le trait, et sous réserve d'en dire plus ci-dessous, on pourrait dire que l'ascétisme au sens strict est plutôt le nom d'une inquiétude propre à la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle. En revanche, on rencontre auparavant le substantif «ascétique», mais il s'agit alors d'une catégorie dont usent les théologiens. C'est le terme employé par le français de l'âge classique pour désigner ce qu'on appelle aussi les «ascètes» ou les «exercitants», c'est-à-dire en fait les Pères du désert, ou pour intituler, au pluriel, certains ouvrages spirituels — l'exemple récurrent est celui des *Ascétiques* de saint Basile de Césarée<sup>11</sup>. Mais c'est aussi le terme employé en allemand pour désigner les procédures destinées à l'élévation spirituelle: c'est lui qui apparaît dans l'intitulé des ouvrages ayant pour objet ce qu'ils nomment *Asctik und Mystik*; et c'est encore lui que l'on rencontre sous la plume de Kant, en 1798, lorsqu'il entreprend de répondre à Schiller qui lui reproche sa morale de moine, en opposant «die ethische Asketik», c'est-à-dire le joyeux exercice de la vertu [*die Tugendübung*] à «die Mönchskasketik », c'est-à-dire la peu attractive ascétique du moine<sup>12</sup>.

Or que Foucault se tourne spontanément vers un terme *d'avant l'ascétisme* n'est pas indifférent: c'est un instinct indissociablement philologique et philosophique qui le pousse, en évitant le mot, à éviter ce qu'on pourrait appeler le problème de l'ascétisme, que l'on pourrait aussi appeler le problème de Nietzsche, pour en poser un autre, que l'on pourrait appeler le problème de Foucault et dont il reste à déterminer la formulation exacte et l'enjeu. Mais cela n'est possible qu'à condition d'opérer un détour préalable par cette étrange histoire dont Nietzsche comme Foucault furent tributaires sans bien le savoir.

## ASCÉTISME

### 1. Jouir dans la souffrance

Qu'est-ce donc que ce «problème de l'ascétisme» auquel Nietzsche n'a jamais cessé de revenir et auquel il a consacré la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* en 1887<sup>13</sup>? Peut-être après tout n'était-il pas si bon philologue qu'il le prétendait... En tout cas, il ne se demande jamais d'où lui vient au juste le terme d'*Asketismus* et corrélativement il ne se demande jamais ce qui a pu en commander le surgissement. Il suffit pourtant de poser la question pour voir apparaître une petite histoire instructive. C'est Schopenhauer qui avait fait de «l'ascétisme» un problème philosophique

<sup>11</sup> «On appelle Les Ascétiques de S. Basile, un traité de S. Basile fait pour exciter les hommes à la piété. Et dans cette phrase, *Ascétique* est employé au subst.» (*Dictionnaire de l'Académie*, 1718).

<sup>12</sup> *Doctrine de la vertu*, § 53 (trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 163). Kant dit aussi «die moralische Asketik» pour désigner la première.

<sup>13</sup> Je reprends ici des éléments d'analyse proposés dans *Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano*, Bologna, Dehoniane, 2020.

cardinal, cela même qu'il avait thématiqué comme la négation préméditée d'un vouloir-vivre aveugle nous contraignant à perpétuer indéfiniment la frustration et l'ennui. Ce problème, il l'avait en toute conscience mis sur le devant de la scène *philosophique* et la déclaration résonnait comme un défi:

Mais aucune philosophie, en présence d'une telle question, n'a le droit de passer sous silence le sujet du quiétisme et de l'ascétisme [*das Thema des Quietismus und Asketismus*] car le thème en est, en substance, identique à celui de toute métaphysique et de toute morale. Aussi est-ce là un point où j'attends toutes les philosophies, avec leur optimisme, et sur lequel je les somme de se prononcer<sup>14</sup>.

Clairement, Schopenhauer déterminait ici «le quiétisme et l'ascétisme» non comme un problème purement moral, mais comme *le* problème métaphysique, problème qu'il prétendait solennellement être le premier à avoir posé et à avoir résolu. Clairement, Nietzsche entreprendra de relever le gant en proposant une nouvelle solution du même problème. Ce que Schopenhauer célèbre triomphalement comme la négation héroïque du vouloir-vivre doit faire l'objet d'une réinterprétation qui doit en être aussi l'inversion: nier la volonté de vie [*der Wille zum Leben*] ne peut être le fait que d'une volonté de puissance [*der Wille zur Macht*] malade qui ne parvient à étendre son emprise sur les autres qu'en se dévorant elle-même. Hélas, elle y est parvenue, à tel point que la terre est devenue «l'étoile ascétique par excellence»<sup>15</sup>.

Cela ne nous dit toujours pas en quoi consiste exactement ledit «problème», c'est-à-dire pourquoi il pouvait sembler nécessaire à Schopenhauer de faire de l'ascétisme un problème et de le léguer à Nietzsche, de telle sorte que celui-ci pût le recevoir comme évident en tant que problème, sa solution seule devant être discutée.

En réalité, Schopenhauer réagissait à ce qui fondait l'utilitarisme. Car c'est à Bentham qu'on doit ce qu'il faut appeler l'introduction négative du concept d'ascétisme en philosophie. En 1780 en effet, la première édition de l'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* déduisait d'emblée le principe d'utilité, ou principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, d'une prémisse anthropologique héritée de Helvétius et qui ne nécessitait aucune justification tant elle allait de soi, à savoir que tout homme est gouverné par la recherche du plaisir et la crainte de la douleur. Le chapitre II stipulait aussitôt après le «principe d'ascétisme [*asceticism*]» comme l'inversion pure et simple du précédent: il condamne le plaisir en tant que tel. Ainsi formulé, le principe d'ascétisme est évidemment intenable, nul ne peut le suivre avec conséquence et personne n'a d'ailleurs jamais prétendu l'étendre à la sphère collective. Son caractère aberrant confirme *a contrario* le principe d'utilité.

<sup>14</sup> A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, suppléments, chap. 48 (trad. Burdeau modifiée, Paris, PUF, 1966, pp. 1384-1385).

<sup>15</sup> *Généalogie de la morale*, III, 11 (trad. I. Hildenbrand/J. Gratiën in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, t. VII, p. 307).

Celui que les Lumières désignaient péjorativement sous le nom traditionnel de «dévot» ne pouvait être qu'un Tartufe ou un fou<sup>16</sup>. Bentham ne dit pas le contraire; simplement, il substitue à ce personnage moral un concept qu'il réfère explicitement à son étymologie grecque pour en cautionner l'intronisation philosophique, en vue de désigner précisément l'envers de ce qu'il s'agit de promouvoir, à savoir le principe d'utilité qui découle immédiatement du principe de plaisir, par lui-même indiscutable. Mais alors on comprend que, par un jeu de bascule assez rudimentaire, au siècle suivant, toute une tradition réactionnaire, soucieuse de récuser la «bêtise» et la «vulgarité» du «bourgeois», ait été conduite à rejeter cette évidence en affirmant positivement «l'ascétisme»: celui-ci apparaît précisément comme *la preuve par le fait* que le bourgeois a tort et que l'homme est capable de s'élever au-dessus de cette alternative sommaire du plaisir et de la douleur. De l'ermite schopenhaurien au saint Antoine de Flaubert, du René de Chateaubriand au Séverin de Sacher-Masoch, nous rencontrons ainsi une très grande variété de personnages qui attestent que décidément, il est possible de rechercher la douleur plutôt que le plaisir — voire, ce qui est plus déconcertant encore et donc aussi plus intéressant, d'éprouver du plaisir *dans* la douleur. Le partage initial se brouille alors étrangement et quelque chose de nouveau apparaît. La promotion philosophique et littéraire de l'ascétisme implique un désir inédit et inquiétant de souffrance que l'on ne peut réduire: (1) ni à une simple réhabilitation de la mortification sous un autre nom puisqu'on ne s'impose pas des austérités en vue d'une béatitude ultérieure — on peut même faire jaillir la volupté de la souffrance elle-même; (2) ni à un franc désir de mort car si les féroces privations qu'on s'impose peuvent conduire à la mort, elles peuvent aussi être conçues comme procédant d'une volonté singulière de persévérer dans son être — vouloir souffrir, ce n'est pas, ou ce n'est pas nécessairement, vouloir mourir et vouloir mourir, ce peut être vouloir ne pas souffrir<sup>17</sup>.

«L'ascétisme» est donc un nouveau mot corrélatif d'un nouveau problème. Ce problème est celui de savoir comment il peut arriver que l'homme veuille la douleur et, le cas échéant, y trouve du plaisir. Et c'est ce nouveau problème auquel Nietzsche entreprend de trouver une nouvelle solution<sup>18</sup>. Sans aucun doute, l'ascète ne peut

<sup>16</sup> Voir D. Diderot, *Pensées philosophiques*, § 5 (Paris, Garnier-Flammarion, 2007, p. 62).

<sup>17</sup> C'est pourquoi la question de l'ascétisme se trouve tout à fait distincte de celle posée récemment par Marlène Zarader dans *Cet obscur objet du vouloir*, Paris, Verdier, 2019, tout entier ordonné à l'élucidation de la formule d'un personnage de Kieslowski, «je ne veux rien» et réfléchi par Freud dans le concept de «pulsion de mort».

<sup>18</sup> Le rapport entre la problématisation nietzschéenne de l'ascétisme et le principe d'utilité benthamien avait été clairement aperçu en 1994 par Ivan Soll dans un article intitulé «Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism», publié par Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, pp. 168-192. Mais le contexte général lui échappait et il mettait Nietzsche immédiatement en contact avec Bentham, faisant ainsi abstraction de l'éther spéculatif à travers lequel communiquaient les deux langages.

devenir intelligible qu'à celui qui ne se laisse pas prendre au leurre d'un sacrifice effectué par stricte abnégation, à l'image du Sacrifice par excellence, celui du Christ; et ce n'est pas non plus celui qui aurait compris la réalité sans issue du vouloir-vivre. En réalité, l'ascète n'a pu triompher que parce qu'en lui une forme dégradée de vie y trouvait son compte, c'est une « discordance qui se veut elle-même discordante, qui jouit d'elle-même dans la souffrance [*welche sich selbst in diesem Leiden genießt*]»<sup>19</sup>. Bien entendu, une telle assertion ne résout pas l'énigme, elle la déplace: comment comprendre une jouissance si paradoxale? La réponse tient en ceci: elle est *le goût voluptueux de la cruauté que retrouve le malade en l'exerçant pleinement sur lui-même*. Accablé, dépressif, souffrant de ne plus rien vouloir, le vivant exténué veut à nouveau la puissance, serait-ce à ses propres dépens, en voulant le néant — son néant. C'est pourquoi, dans la terminologie piègeuse de Nietzsche, il faut dire que ce qui anesthésie la souffrance est de l'ordre de l'excitation — le stimulant est un narcotique<sup>20</sup>: le paradoxe terminologique exprime fort bien le paradoxe pathologique.

Nous retiendrons de cela que «le problème de Nietzsche» est celui du plaisir tout à fait singulier que peut trouver «l'homme» dans la destruction de lui-même, ce qu'il appelle encore, en français, la «décadence», soit la recherche obstinée d'un remède où se trouve le mal. À l'hydropique cartésien qui mettait en cause l'institution de la nature sur fond de théodicée — comment comprendre que le corps puisse inciter l'esprit à vouloir son propre mal dès lors «qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu qu'un homme qui est en pleine santé»<sup>21</sup>? — répond ainsi le végétarien nietzschéen qui atteste une tout autre pathologie sur fond d'athéisme résolu: «Définition du végétarien: un être qui aurait besoin d'un régime fortifiant»<sup>22</sup>.

## 2. Mystique, philosophie et masochisme

Deux choses méritent encore d'être soulignées. Voici la première. Il est sans doute clair maintenant que l'intérêt de Nietzsche pour l'ascétisme *est en lui-même un problème* dont la solution se trouve dans le siècle, c'est-à-dire dans une conjoncture à laquelle, tout intempestif qu'il se prétende, il n'échappe pas. Mais non moins frappant est son désintérêt relatif pour la mystique dont la *Généalogie* fait *le plus bas degré de l'ascétisme*: la fusion avec Dieu n'est rien d'autre que la mésinterprétation des troubles mentaux qui résultent inévitablement de la stratégie consistant à vivre le moins possible pour ne pas

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* cit., III, 11, p. 308.

<sup>20</sup> Voir notamment *Humain, trop humain*, § 141 (trad. R. Rovini, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. III/1, p. 129) et *Généalogie de la morale* cit., III, 17, p. 319.

<sup>21</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI (*Œuvres philosophiques* cit., t. II, p. 497).

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Le cas Wagner*, § 5 (trad. J.-C. Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VIII/1, p. 29).

s'exposer à la souffrance<sup>23</sup>. Or on peut admettre que les deux phénomènes sont corrélatifs: plus on se soucie de la mystique, moins on se préoccupe de l'ascétisme. C'était déjà l'un des enjeux de la querelle du quiétisme et du grief qu'adressait Bossuet à Fénelon lorsqu'il lui reprochait de dévaloriser l'importance des «austérités». Il y a là comme un principe des vases communicants sur lequel Foucault avait attiré l'attention dans sa dernière leçon au Collège de France<sup>24</sup> et dont nous allons plus loin trouver d'autres illustrations.

La seconde remarque est la suivante: une telle mise en perspective de l'ascétisme *sacerdotal* ne doit surtout pas être entendue comme une condamnation par Nietzsche des idéaux ascétiques en général. Comme n'importe quel nom, celui d'ascétisme est dépourvu de sens univoque: la troisième dissertation de la *Généalogie* traite «des idéaux ascétiques», au pluriel, c'est-à-dire des acceptions diverses que peut avoir l'ascétisme selon le type qui s'en empare — l'artiste, le philosophe, le prêtre, le savant. C'est pourquoi nous retrouvons ici l'ancienne *askêsis* philosophique, bien distincte de celle du prêtre: philologue, Nietzsche l'était quand même! Il savait très bien qu'il avait existé une valorisation philosophique de l'ascétisme qui évoquait rétrospectivement et inévitablement celle du prêtre (apologie de la solitude, de la frugalité, de la chasteté), mais elle signifiait selon lui tout autre chose: loin de renvoyer à «la haine des sens», elle se trouvait dictée par un souci d'économie libidinale lié au désir de création. Il s'agissait alors de «l'ascétisme serein [*heiter*] d'un animal devenu divin, ailé, qui se meut au-dessus de la vie plutôt qu'il ne repose sur elle»<sup>25</sup>. Or c'est la même sérénité [*Heiterkeit*] que Nietzsche comptera au nombre des arguments susceptibles d'être avancés en faveur de sa philosophie dans le brouillon d'une lettre à Jean Bourdeau écrite vers le 17 décembre 1888. Ce n'est pas un hasard: loin de récuser toute sorte d'ascèse au nom d'on ne sait quel hédonisme de gare, il revendiquait expressément pour lui-même cinq ans plus tôt «le poids d'une ascèse [*Ascese*] volontaire (une ascèse de l'esprit difficilement compréhensible)» qui s'ajoutait «à toutes ses autres charges, et à tous ses renoncements forcés»<sup>26</sup>.

C'est donc à bon droit que Hadot mentionnait Nietzsche parmi les philosophes modernes qui, au rebours du divorce entre spiritualité et théorie évoqué plus haut, avaient su raccorder la philosophie à l'existence<sup>27</sup>. L'insistance avec laquelle Nietzsche rapportait en général la philosophie au corps et en particulier sa propre activité philosophique aux «conditions élémentaires de la vie même» ne laisse en effet à cet égard aucun doute: on voyait ainsi la diététique, repoussée par Kant dans la troisième section du *Conflit des facultés*, revenir sur le devant de la scène, au titre du substrat vital

<sup>23</sup> Id., *Généalogie de la morale* cit., III, 17, pp. 321-322.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, pp. 307-308.

<sup>25</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale* cit., III, 8, p. 298.

<sup>26</sup> Lettre à Matilda von Meysenbug du 1<sup>er</sup> janvier 1883 (*Correspondance*, trad. J. Lacoste, Paris, Gallimard, t. IV, 2015, p. 316).

<sup>27</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1981] Paris, Albin Michel, 2002, p. 72.

de l'inventivité conceptuelle<sup>28</sup>. *Via* Hadot, Foucault retrouvait de la sorte Nietzsche sous un nouveau jour, comme ayant réactivé une pratique de la philosophie antérieure à l'enracinement tautologique de la connaissance en elle-même. De ce point de vue, il le retrouvait comme un modèle et, à son tour, il pouvait concevoir son entreprise comme un exercice. Comme Nietzsche, il voulut dissocier l'ascèse de l'ascétisme. Comme Nietzsche, il s'appuya à cet effet sur les Grecs. Mais cela le conduisit à construire le concept d'«ascétique» qui ouvrait de tout autres perspectives.

Cette construction, à vrai dire, referma comme une longue parenthèse. Il semble bien, en effet, qu'entre Nietzsche et Foucault ait eu lieu un reflux massif. La question de l'ascétisme s'efface. Si le problème de la volonté de souffrir subsiste, il se trouve rapatrié sur le terrain clinique et prend alors le nom de «masochisme», lequel fait rétrospectivement écran puisqu'il traduit immédiatement en termes de «perversion» ce qui s'inscrivait sur un autre registre, celui d'une récusation philosophique de l'utilitarisme. D'un autre côté, celui des philosophes, le problème s'évapore. C'est surtout de mystique que parle Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* en 1932 et ce qui avait pu fasciner le siècle précédent ne lui apparaît plus que comme des «exagérations» moyenâgeuses<sup>29</sup>. Lorsque Bataille s'attache à relire Nietzsche qu'il découvre en 1922 et auquel il consacre *Sur Nietzsche* en 1945, c'est également dans une perspective néo-mystique, comme le sujet d'une «expérience intérieure» qui se confond avec la «révélation» de l'éternel retour à Sils-Maria en août 1881<sup>30</sup>. Avec beaucoup de cohérence, il dévalue alors l'ascèse au motif qu'elle se trouve tout entière subordonnée au salut, par conséquent inscrite dans le monde du projet et de l'utile<sup>31</sup>. Paradoxalement, l'ascétisme se trouve ainsi renvoyé dans le champ même de l'utilité au lieu d'en récuser le principe et Bataille en infère: «L'état d'immanence signifie: *par-delà bien et mal.*/Il se lie à la non-ascèse, à la liberté des sens»<sup>32</sup>. Quels que soient les hommages que Foucault ait pu ultérieurement rendre à Bataille, ce n'est certainement pas là qu'il pouvait trouver motif à une réintégration philosophique de l'ascétisme. Encore moins bien sûr chez l'interlocutrice de Bataille, Simone Weil qui, dans les textes antérieurs à 1942 et publiés en 1947 sous le titre *La pesanteur et la grâce*, pouvait certes évoquer positivement la «violence sur soi» comme le moyen d'un dressage nécessaire, mais en en minorant toutefois l'efficacité: le remède majeur, elle le trouvait plutôt dans la violence injuste «du dehors» dont la crucifixion est l'image

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §3 (trad. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VII, p. 23); *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 10 (trad. J.-C. Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VIII/1, p. 273).

<sup>29</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* chap. IV (Paris, Garnier-Flammarion, 2012, p. 368; voir aussi pp. 138, 295-296 et 378).

<sup>30</sup> G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, t. VI, p. 113 et 189.

<sup>31</sup> *Ivi*, t. V, p. 34 et 36.

<sup>32</sup> *Ivi*, t. VI, p. 170.

exemplaire<sup>33</sup>. C'est l'obsession de la grâce qui occupe alors le terrain sous la forme de notations fragmentaires abruptement arrachées aux tourments de la méditation et représentatives de la spiritualité mystique, laquelle demeure «la seule source de la vertu d'humanité»<sup>34</sup>. S'il fallait chercher où a pu subsister l'ascétisme chrétien dans toute sa cruauté, il faudrait sans doute se tourner vers une tradition littéraire catholique scandée par *Le désespéré* de Léon Bloy (1887) et *Sous le soleil de Satan* (1926) qui le met en scène dans son rapport difficile à la religion des tièdes, à l'institution ecclésiale et à la sainteté — une tradition romanesque donc qui ne pouvait peut-être plus lui accorder d'existence que dans la fiction<sup>35</sup>. N'en faut-il pas trouver aujourd'hui d'étranges et pâles échos dans les récents récits des vies de Macaire le Copte par François Weyergans<sup>36</sup> ou de Siméon le Stylite par Joël Baqué<sup>37</sup>, à travers la lumière tamisée desquels nous parvient la démesure des arétologies anciennes comme l'objet d'une incompréhension fascinée.

Ce ne sont bien sûr là que quelques points de repère épars, disposés sans méthode dans l'attente d'une enquête plus attentive qui prendrait en compte l'histoire et la sociologie des religions. Mais enfin ils permettent d'affirmer que le problème de Nietzsche — celui de l'ascétisme — ne lui survécût pas dans le monde philosophique. Et ils posent du même coup la question de savoir ce qui put conduire Foucault, cent ans plus tard, à formuler un *autre* problème, celui de l'ascétique. Que le second diffère du premier, nous le voyons maintenant aussitôt: l'énigme que Nietzsche entendait résoudre avec tout son siècle, c'était que l'homme puisse rechercher la douleur à l'encontre de l'évidence hédoniste, l'énigme d'une volonté de souffrir que trahit d'emblée toute traduction en termes de «masochisme» ou de «pulsion de mort»; mais l'énigme qu'entendait résoudre Foucault, comment la désigner?

## ASCÉTIQUE

### 1. L'expérience de soi

À certains égards, il est possible de rapporter à Nietzsche l'enquête de Foucault pour autant qu'elle aussi s'attache à la pluralité des «idéaux ascétiques»: que le terme doive être entendu en diverses acceptions ou, pour dire les choses plus clairement, qu'il faille s'interdire de rabattre sur l'ascétisme chrétien toute espèce d'*askésis* et qu'il faille par conséquent s'interroger sur ce qui commande historiquement les scansiones requises,

<sup>33</sup> S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Pocket, 2018, p. 136, 155 et 203.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>35</sup> On trouvera dans le second de ces récits une description saisissante de flagellation: voir G. Bernanos, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 149-151.

<sup>36</sup> F. Weyergans, *Macaire le Copte*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>37</sup> J. Baqué, *L'arbre d'obéissance*, Paris, P.O.L., 2019.

voilà un souci qui leur est commun. C'est ce souci qui commande chez Foucault la distinction terminologique ascétique/ascétisme dont nous sommes partis. C'est lui aussi qui le conduit à souligner avec la plus grande insistance le fait que la Grèce, classique ou hellénistique, ne conçoit pas l'ascèse dans les termes d'un «renoncement» en faveur d'un autre monde<sup>38</sup>. C'est lui encore qui le conduit à revendiquer à son tour pour lui-même une pratique ascétique de la philosophie. C'est lui toujours qui l'amène à marginaliser la mystique à laquelle il n'accorde d'intérêt que pour la référer à l'ascétisme, tantôt positivement, tantôt négativement<sup>39</sup>. C'est lui enfin qui justifie *a contrario* l'attention méticuleuse portée à la matérialité des exercices de soi sur soi, en écho à Nietzsche dont il faut ici se souvenir qu'il analysait d'un côté les pratiques chrétiennes de mortification<sup>40</sup> valorisées jadis par Schopenhauer dans un certain flou, et qu'il conférait, d'un autre côté, la plus grande importance aux petits détails de sa diététique quotidienne.

Mais une fois recensés ces superpositions tout à fait réelles qui autorisent à concevoir l'*Histoire de la sexualité* comme une autre *Généalogie de la morale*, l'écart majeur saute aux yeux.

Il se trouve d'abord bien sûr dans l'objet même qui donne son titre à l'ouvrage: la «sexualité». Nietzsche, fils de pasteur, avait toujours fait preuve d'une grande discrétion à l'égard de celle-ci, même si l'on peut avec quelque raison considérer qu'elle faisait son retour incognito dans le concept central de «décharge [*Entladung*]», par où se trouvait nommé l'acte même en vertu duquel la volonté de puissance trouvait satisfaction<sup>41</sup> — c'est bien d'ailleurs ce qui rendit possible au siècle suivant le rapprochement de l'auteur de la *Généalogie* avec celui des *120 journées de Sodome* dont on peut se demander ce qu'en aurait pensé le premier... Chez Foucault, lui-même lecteur de Nietzsche et de Sade, le plaisir devient au contraire le prisme à travers lequel devient possible une histoire inédite des modes de subjectivation qui se noue autour du rapport à soi comme «sujet» susceptible de relations érotiques.

Mais il faut aussitôt ajouter que pour Nietzsche, fils de son temps, sous le nom inédit d'«ascétisme», l'inquiétant mystère qu'il s'agissait d'élucider, c'était la possibilité de trouver la jouissance *dans* le plaisir, et ce mystère trouvait sa solution dans le retournement thérapeutique de la volonté de puissance *contre* elle-même. Or cette énigme n'a tout simplement aucune place dans l'enquête de Foucault: par la force des

---

<sup>38</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., pp. 305-308 et 465; *Le gouvernement de soi et les autres*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, p. 320. *Le courage de la vérité* cit., p. 292; *L'Usage des plaisirs* cit., introduction, III, p.763; *Le souci de soi*, chap. II, § 4, in *Œuvres* cit., t. II, p. 1021. Comp. avec F. Nietzsche, *Aurore* § 440 (in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. IV, p. 237), qui distinguait clairement deux sortes de renoncement dont l'une n'était pas chrétienne.

<sup>39</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., p. 240 et, en sens inverse, le texte déjà cité dans *Le courage de la vérité* cit., pp. 307-308.

<sup>40</sup> *Généalogie de la morale* cit., III, § 17-19.

<sup>41</sup> Parmi de nombreuses occurrences, *Humain, trop humain* cit., § 138 ou *Généalogie de la morale* cit., II, 1.

choses, *Les aveux de la chair* s'intéressent aux multiples renoncements que s'inflige le pénitent, mais que celui-ci y trouve du plaisir, cela n'entre pas du tout en ligne de compte. Et cela *ne peut pas* entrer en ligne de compte, pour la bonne raison que, de la grande prémisse utilitariste qui avait motivé *a contrario* l'invention même du concept d'ascétisme, deux cents ans plus tard, il ne reste rien. Elle ne constitue plus un enjeu. Il est au reste frappant de voir Foucault, dans la dernière leçon qu'il a donnée au Collège de France, le 28 mars 1984, se référer à la généalogie nietzschéenne de l'ascétisme *pour la récuser*:

L'ascétisme a été une invention de l'Antiquité païenne, de l'Antiquité grecque et romaine. Il n'y a donc pas à opposer la morale non ascétique de l'Antiquité païenne à la morale ascétique du christianisme. Il n'y a pas non plus, je pense à caractériser, à la manière de Nietzsche si vous voulez, un ascétisme ancien, celui de la Grèce violente et aristocratique, à une autre forme d'ascétisme qui séparerait l'âme du corps<sup>42</sup>.

Sans doute est-il déconcertant, si l'on prend cette déclaration à la lettre, de voir attribuer à Nietzsche ce couplage inattendu entre ascétisme et violence guerrière... Mais on peut y entendre une démarcation significative: le refus de réduire l'ascétisme à son acception chrétienne, auquel aurait certainement souscrit Nietzsche sans hésiter, *ne doit pas conduire à suivre celui-ci sur le chemin d'une problématisation désuète*. Ce n'est pas du brouillage paradoxal du plaisir et de la douleur qu'il s'agit, c'est de tout autre chose. Mais alors la question revient: de quoi?

Et si la question revient, il nous faut aussi revenir aux usages terminologiques précis que fait Foucault pour historiciser ce qu'il appelle parfois «l'expérience de soi»<sup>43</sup>, en privilégiant l'œuvre publiée de son vivant ou du moins qu'il avait l'intention de publier, c'est-à-dire les tomes II, III et IV de *l'Histoire de la sexualité*<sup>44</sup>. Car ces usages sont eux-mêmes multiples. Le premier d'entre eux et le plus important sans doute, le plus général assurément, est celui dont nous avons déjà parlé et que Foucault thématise dans l'introduction à *L'usage des plaisirs* où «ascétique» nomme l'analyseur en fonction duquel doit devenir possible une autre histoire de la morale; en ce sens, l'ascétique s'oppose au «code» et elle tend à désigner la morale comme «rapport à soi», «pratique de soi», «mode de subjectivation»<sup>45</sup>. Mais force est de constater que par la suite, cet emploi large tend à s'effacer. C'est en un sens plus restreint que Foucault parle d'«ascétique» (souvent entre guillemets) et souvent aussi d'*askésis* (en

<sup>42</sup> *Le courage de la vérité* cit., p. 294.

<sup>43</sup> Par exemple, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, p. 99.

<sup>44</sup> Quel que soit l'intérêt considérable des cours au Collège de France désormais accessibles à tous, il paraît en effet de bonne méthode de ne pas leur accorder le même statut qu'aux ouvrages dont Foucault avait prémédité la publication. Pour des raisons qui tiennent au volume déjà excessif de cet article, je tiens peu compte, d'autre part, de la masse considérable des *Dits et écrits*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001.

<sup>45</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 761.

italiques) pour désigner «la constitution des *aphrodisia* comme domaine de souci moral» sous l'angle de l'«*enkratei*», c'est-à-dire le rapport agonistique à soi ou les exercices à proprement parler par lesquels on apprend à se maîtriser soi-même dans la Grèce classique<sup>46</sup>; l'ascétique s'oppose alors à l'ontologie, la déontologie et la téléologie qui désignent les divers plans en fonction desquels se construit «l'usage des plaisirs». Le mot retrouve ainsi son sens propre et il faut l'entendre strictement, comme ce qui est de l'ordre de l'exercice, de l'entraînement dont l'athlète est la figure archétypique<sup>47</sup> — c'est pourquoi Foucault emploie souvent dans ce cadre la translittération du terme grec. Mais on rencontre aussi plus loin «l'ascétisme philosophique» et il s'agit alors de désigner l'érotique socratique, c'est-à-dire la stylisation de la pédérastie comme accès commun à la vérité<sup>48</sup>. *Le souci de soi*, assez étrangement de prime abord, n'utilise plus le terme que très parcimonieusement, à deux reprises, dans le second chapitre intitulé «la culture de soi» où il se réfère aux exercices d'abstinence et de maîtrise que le sujet moral hellénistique s'impose et dont s'emparera plus tard le «mouvement ascétique chrétien»<sup>49</sup>. En revanche, lorsque ce dernier devient l'objet de l'enquête, dans *Les aveux de la chair*, le terme opère un retour massif sans pour autant que Foucault s'y arrête terminologiquement: il renvoie à toutes les pratiques de renoncement auxquelles doit satisfaire le chrétien en vue du salut et ce sens étant celui qui nous est familier — celui, dirait Nietzsche, qui signe le triomphe du prêtre —, il ne paraît pas utile de l'employer avec précaution et de le mettre entre guillemets. Il convient d'ailleurs de noter que Foucault n'emploie alors plus le substantif «ascétique», mais seulement l'adjectif, de même qu'il évite le signifiant grec «*askêsis*», au profit d'«ascèse» et «ascétisme»: de l'ascétique, on est passé à l'ascétisme — dans l'ordre de la découverte, bien sûr, c'est l'inverse, la réflexion sur l'ascétisme a reconduit à l'*askêsis*.

Que retenir de ce laborieux état des lieux? Avant tout, une grande *instabilité* qui affecte trois plans distincts et qui ne peut pas ne pas retenir l'attention puisqu'elle met en jeu le sens même de toute l'entreprise pour autant que celle-ci se définit comme une histoire de «l'ascétique»:

(a) instabilité du *signifiant* lui-même puisque Foucault emploie comme substantifs «ascétique», «*askêsis*», «ascétisme» et «ascèse», avec diverses précautions typographiques, sans qu'il soit possible de superposer à chacun de ces termes une référence univoque;

(b) instabilité de la *référence* en effet puisque «ascétique» peut s'entendre en un sens large (expérience de soi) ou en un sens restreint (exercice sur soi); puisque «ascétique»

<sup>46</sup> *Ivi*, chap. I, introd., p. 767 et section 3, p. 795 et tout le § 5, pp. 800-805.

<sup>47</sup> Dans *Les aveux de la chair*, Foucault dit à propos du combat spirituel pensé sur le modèle de l'épreuve athlétique: «ascèse au sens strict» (II, 3, p.226). Voir aussi *Le gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, 2012, p. 240 et *L'herméneutique du sujet* cit., pp. 307-308.

<sup>48</sup> *L'usage des plaisirs* cit., chap. IV, sct. 2, p. 924 et chap. V, p. 937, 949 et 951.

<sup>49</sup> *Le souci de soi* cit., chap. II, p. 1006 et 1030-1031.

(entre guillemets) et «askési» s'avèrent interchangeable; puisque l'«ascétisme», quand il est qualifié de «philosophique», peut désigner l'accès platonicien à la vérité et ne se trouve donc pas réservé aux pratiques chrétiennes de renoncement;

(c) instabilité de la *fréquence* enfin puisque le terme tend à disparaître dans *Le souci de soi*, où il est pourtant beaucoup question des exercices stoïciens ou cyniques, avant de refaire surface dans *Les aveux de la chair*.

Tout se passe donc comme si Foucault ne parvenait pas à *fixer* l'usage du terme, ou plutôt des termes, dont les fluctuations intriguent. Mais celles-ci doivent alors être mises en regard des multiples *paraphrases* au moyen desquelles, à la fois, il *explícite* ce qu'est «l'ascétique» en son sens le plus général, mais se donne aussi, du même coup, les moyens d'*éviter* le mot. La plus importante d'entre elles est «la constitution du sujet moral» ou pour être plus précis «la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale»<sup>50</sup>; les nombreuses variantes de cette formule capitale, sur la lettre de laquelle il faudra bien sûr revenir, composent comme le leitmotiv de l'enquête. Mais la paraphrase peut aussi se décliner sous des formes historiquement circonscrites. C'est ainsi que le rapport à soi élaboré en Grèce peut être désigné comme une «esthétique de l'existence»<sup>51</sup> ou une «esthétique de la conduite»<sup>52</sup> ou encore une «stylistique de l'existence»<sup>53</sup>: ces diverses expressions suggèrent un rapport à soi qui s'élabore sous le signe de la forme, de l'équilibre et de l'harmonie, ce qui explique qu'elles soient tout à fait absentes des *Aveux de la chair* où la négativité du renoncement écarte d'emblée tout horizon de ce genre. C'est bien sûr enfin le caractère artiste de ce rapport à soi en vertu duquel chacun est à lui-même sa propre matière<sup>54</sup> qui trouvera sa forme moderne dans «l'ascétisme du dandy» dont la vocation consiste à «s'inventer lui-même»<sup>55</sup>. Ici, on voit se profiler le moment, toujours virtuel, où l'«histoire de l'«éthique"»<sup>56</sup> se transforme en *la recherche* d'une éthique... Car il est patent que la scansion des moments suggère la quête, sinon d'un modèle, du moins du site où puisse se loger une extériorité morale autorisant la critique, le lieu d'un retrait possible en-deçà des injonctions du «pouvoir»<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introd., III, p. 761.

<sup>51</sup> À s'en tenir toujours à l'*Histoire de la sexualité*, le syntagme apparaît au début de *L'usage des plaisirs* cit., introd., I, p. 746 («la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi») et figure encore dans *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 3, conclusion, p. 1134 («l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence»).

<sup>52</sup> *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., p. 1139.

<sup>53</sup> *Ivi*, chap. V, introd., p. 1101.

<sup>54</sup> Voir le texte de saint Nil cité dans *Les aveux de la chair* cit., I, 4, p. 124 qui fait irrésistiblement songer à Nietzsche *Par-delà bien et mal* cit., § 225.

<sup>55</sup> «Qu'est-ce que les Lumières?», in *Œuvres* cit., t. II, p. 1389.

<sup>56</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 762 ou conclusion, p. 954.

<sup>57</sup> Un des développements les plus clairs à cet égard se trouve sans doute dans la leçon du 9 mars 1983: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 326.

## 2. Ascétique *versus* code

Mais il ne faut pas aller trop vite. Et l'on doit toujours revenir à l'introduction générale qui ouvre *L'usage des plaisirs*. Comme nous l'avons vu, l'ascétique, en son sens le plus étendu, qu'elle se détermine comme esthétique de l'existence, renoncement à soi ou invention de soi-même, se définit initialement par rapport au «code»: dans la terminologie de Foucault, un code, c'est un ensemble d'«interdits» et de «prescriptions» qui s'avère d'autant plus satisfaisant qu'il s'ajuste au maximum de cas possibles. Le code est du même côté (le mauvais) que la loi. De même qu'il fallait combattre, sur le terrain de l'histoire politique, la surévaluation de l'appareil terminologique constitué par la loi, l'obéissance, la souveraineté, de même il faut désormais combattre, sur le terrain de l'histoire morale, la surévaluation de l'appareil terminologique constitué par le code, le devoir et l'interdit. C'est ce que fait Foucault en déplaçant l'analyse sur le registre de l'ascétique qui se joue à un autre niveau, celui des pratiques en fonction desquelles se constitue le sujet moral qui s'approprie les injonctions du code. Et de toute évidence, l'une des grandes convictions qui vertèbre *l'Histoire de la sexualité*, c'est que cette distinction implique un dédoublement de l'historicité morale: le temps du code n'est pas celui de l'ascétique. De là la possibilité de scander tout autrement la séquence conduisant de Xénophon à Augustin. En effet, dès lors qu'il y a deux histoires enchevêtrées, la question que doit se poser l'historien lorsqu'il observe une transformation doit être: *qu'est-ce qui change?* Le changement se joue-t-il au niveau du code ou de l'ascèse?

Or, si l'on pose le problème ainsi, on va rencontrer ce qui constitue comme le fil conducteur historiographique de l'ouvrage: là où on décrivait les transformations du discours moral dans les termes d'une sévérité accrue du code, il faut en réalité discerner des métamorphoses proprement éthiques, c'est-à-dire qui affectent le rapport à soi. Il convient alors d'opposer la stabilité du code à la labilité de l'ascèse. Les prohibitions peuvent demeurer identiques alors que les pratiques de soi se modifient. On peut, par exemple, aisément repérer des continuités entre la thématique de la virginité par la médecine gréco-romaine des premiers siècles de notre ère et celle qui se rencontre dans le traité de Basile d'Ancyre au IV<sup>e</sup> siècle, mais on commettrait un grave contresens si l'on en inférait que l'éthique chrétienne avait précédé le christianisme car on s'en tiendrait ainsi aux «éléments de code» et on raterait «les différences fondamentales touchant au type de rapport à soi et donc à la forme d'intégration de ces préceptes dans l'expérience que le sujet fait de lui-même»<sup>58</sup>. C'est précisément là que se loge l'écart réel entre morale païenne et morale chrétienne. Si on reste rivé au niveau du code, on ne peut voir dans la seconde qu'une version plus stricte de la première et l'on se condamne à appréhender le devenir du discours moral «en termes de "sévérité", d'austérité, de

---

<sup>58</sup> *Le souci de soi* cit., chap. IV, sct. 4, § 4, pp. 1097-1098.

rigueur plus grande dans l'interdit», de telle manière que l'on en rate les «transformations capitales»<sup>59</sup>. En se situant au contraire sur le plan de l'éthique, on se donne donc les moyens de saisir les «différences fondamentales» ou les «transformations capitales». Du même coup, on écarte la téléologie inscrite dans la représentation commune d'une «rigueur plus grande», exactement comme, vingt ans plus tôt, la *Naissance de la clinique* écartait l'«interprétation minimale du changement» qui concevait l'histoire de l'anatomie comme un simple «progrès de l'observation» où le sujet et l'objet de la connaissance se seraient rapprochés peu à peu l'un de l'autre tout en demeurant ce qu'ils sont<sup>60</sup>. La sévérité accrue du christianisme est à l'histoire de la sexualité le même obstacle historiographique qu'était l'ajustement plus fidèle du regard à l'histoire de la médecine. La morale chrétienne n'est pas moins «tolérante»<sup>61</sup> de même que l'anatomie moderne n'était pas plus «vraie» — de même encore que la pénalité moderne n'était pas plus «humaine»<sup>62</sup>. Toutefois, la description du changement a elle-même changé: elle n'est plus de l'ordre d'un «événement» affectant la disposition du savoir en à peine quarante ans<sup>63</sup> et Foucault insiste sur son caractère graduel et lent: «ce n'est pas seulement le code qui a été renforcé, ni les rapports sexuels plus strictement réprimés; c'est un autre type d'expérience qui *peu à peu* se forme»<sup>64</sup>. Le langage du plus et du moins retrouve ainsi une légitimité qui lui avait été refusée jadis et on voit bien qu'il s'agit de lui faire sa place, sans pour autant réintroduire la finalité et ses «justifications rétrospectives»<sup>65</sup>.

Cette appréhension quantitative (graduelle) du changement opère encore à un niveau plus fin, lorsqu'il s'agit de décrire le passage de l'âge classique à la culture hellénistique de soi. On se trouve ici «dans l'ordre des évolutions lentes»<sup>66</sup>. Les premiers siècles de notre ère ne voient guère surgir d'«interdits nouveaux» qui témoigneraient d'un «resserrement du code»; en revanche, ils attestent une plus grande «insistance sur l'attention qu'il convient de s'accorder à soi-même», une «intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes»<sup>67</sup>. Or, lorsqu'il s'agit de diététique, Foucault prend bien soin de réutiliser le même terme: les «principes généraux» qui commandent le souci de son propre corps impliquent maintenant un «encadrement *plus serré*» et une attention «*plus constamment vigilante*», donc une

<sup>59</sup> *Les aveux de la chair* cit., I, 1, p. 49.

<sup>60</sup> *Naissance de la clinique*, chap. VIII, dans *Œuvres* cit., t. I, pp. 825-826).

<sup>61</sup> *L'usage des plaisirs* cit., chap. IV, sct. 1, p. 902, à propos de la pédérastie: «Quant aux notions de “tolérance” ou d’“intolérance”, elles seraient, elles aussi, bien insuffisantes pour rendre raison de la complexité de tels phénomènes.»

<sup>62</sup> *Surveiller et punir*, part. II, chap. 1, in *Œuvres* cit., t. II, p. 354: «“Humanité” est le nom respectueux donné à cette économie et à ses calculs minutieux.»

<sup>63</sup> *Naissance de la clinique* cit., chap. VIII, p. 813 et 826.

<sup>64</sup> *Les aveux de la chair* cit., I, 1, p. 49 (je souligne).

<sup>65</sup> *Naissance de la clinique* cit., chap. VIII, p. 813.

<sup>66</sup> *Le souci de soi* cit., chap. I, *in fine*, p.1001.

<sup>67</sup> *Ivi*, chap. II, p. 1004.

«intensification», mais celle-ci s'oppose cette fois à tout «changement radical», ce qui signifie que le corps, s'il fait l'objet d'une «inquiétude *croissante*», ne se trouve pas pour autant disqualifié<sup>68</sup>. La transformation graduelle ascétique ne s'oppose alors plus seulement à la permanence du code, mais aussi à une autre transformation graduelle ascétique qui sera plus «radicale» (ou «fondamentale» ou «capitale»), à savoir celle qu'opérera l'ascétisme chrétien. Dans la conclusion, Foucault réitérera cette affirmation<sup>69</sup>, mais pour ajouter aussitôt que «ce n'est pas seulement un souci *plus* grand pour le corps», mais «aussi une *autre* manière d'envisager l'activité sexuelle» (je souligne): ici, on voit bien la transformation quantitative se transformer elle-même en une métamorphose qualitative. Et cela renvoie au fait que, d'un côté, il faut différencier trois modèles - platonicien, hellénistique, chrétien -<sup>70</sup>, mais que, d'un autre côté, l'écart principal continue de passer entre d'une part, «l'Antiquité grecque ou gréco-romaine»<sup>71</sup> et l'Antiquité chrétienne.

Mais il est vrai que lorsque Foucault fait jouer cette dernière opposition dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, c'est pour désigner une mutation qui se joue encore à un autre niveau: il ne faudrait pas non plus, en effet, *sous-évaluer* l'historicité du code. Dans toute morale, il entre du code *et* de l'ascèse, mais la proportion, ce que Foucault appelle «l'accent», est variable. Or ce qui caractérise les morales de «l'Antiquité grecque ou gréco-romaine», c'est qu'y prédomine la seconde. Ce qui caractérise, par exemple, la fidélité conjugale chez Musonius, c'est qu'elle «se définit moins par rapport à une loi que par le style de rapport avec l'épouse»<sup>72</sup>. Ainsi encore, ce qui distingue la valorisation pré-chrétienne de la virginité, c'est qu'elle «n'avait pas une structure d'interdit»<sup>73</sup>. Par conséquent, on assistera, avec le christianisme, à quelque chose qu'il faut appeler «codification», c'est-à-dire emprise supérieure du code. Cela s'observe exemplairement dans le cas des rapports conjugaux où, en contradiction avec la discrétion, sinon la pudeur, gréco-romaine, interdits et prescriptions vont entrer dans le détail de ce qu'il est permis ou défendu de faire entre mari et femme et c'est pourquoi Foucault peut écrire qu'avec le *De bono conjugali* d'Augustin se «constitue un code extrêmement complexe de la sexualité conjugale»<sup>74</sup>. Et c'est le même terme de «codification» qu'il faut employer pour appréhender «l'organisation du système

<sup>68</sup> *Ivi*, chap. IV, introd., p. 1061 (je souligne).

<sup>69</sup> Il évoquera alors «une inquiétude *plus* intense, une définition *plus* étendue et *plus* détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps, une attention *plus* vive à l'ambivalence de ses effets et à ses conséquences perturbatrices» (*Ivi*, pp. 1178-1179; je souligne).

<sup>70</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., p. 247. D'où, après tout, la tripartition des volumes II-III-IV tels qu'ils se présentent matériellement à nos yeux aujourd'hui.

<sup>71</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 763.

<sup>72</sup> *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 2, § 2, p. 1123.

<sup>73</sup> *Les aveux de la chair* cit., II, 2, p. 200.

<sup>74</sup> *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 3, p. 1132 et *Les aveux de la chair* cit., III, 2, p. 322.

pénitentiel du début du XIII<sup>e</sup> siècle à la Réforme»<sup>75</sup>. Dans ce cas, il est clair que ce qui se modifie graduellement, c'est *le code lui-même* dans son rapport à l'ascétique.

### 3. Ascétique versus idéologie

Si l'écriture tardive de Foucault tend vers une sobriété elle-même ascétique, on voit que le montage narratif acquiert une complexité plus grande. Mais la question du rapport entre l'interdit et l'ascèse n'en est qu'un aspect car toute action morale ne comporte pas seulement un rapport au code et un rapport à soi, mais aussi un «rapport au réel où elle s'effectue»<sup>76</sup>. On ne s'en étonnera pas si l'on se souvient que Foucault avance depuis bien longtemps sur *deux* fronts: contre la loi certes et ce qu'on appela un temps «l'idéologie juridique», mais aussi contre le concept même d'«idéologie»<sup>77</sup> — contre les héritiers de Hobbes et contre ceux de Marx. On a souvent commenté la discussion avec Marx, mais en considérant que celle-ci prenait fin vers 1975-1976. Pierre Macherey, dans *Le sujet des normes*, consacre une formidable analyse, fine et serrée, au retour périodique de l'idéologie jusqu'à *Sécurité, territoire et population* inclus, mais, sans bien expliquer pourquoi, bifurque subitement pour suivre d'autres pistes en vue de réactiver positivement le concept<sup>78</sup>. De même, Étienne Balibar propose une périodisation très suggestive du rapport de Foucault à Marx qu'il conclut en déclarant qu'avec «*Il faut défendre la société*», «Foucault n'a plus besoin de s'expliquer avec Marx» car «fondamentalement, c'est fini»<sup>79</sup>, tout en ajoutant allusivement à la page suivante que «tout congé comporte des traces, pour ne pas dire des traumatismes». Dans les dossiers consacrés à la confrontation des deux auteurs<sup>80</sup>, celle-ci peut s'aventurer jusqu'à la biopolitique, la gouvernementalité et la subjectivation, mais en laissant hors-champ *l'Histoire de la sexualité* dont l'ascétique constitue justement le seuil. Il saute pourtant aux yeux que la discussion avec Marx et bien sûr, à travers Marx, avec Althusser, n'a *jamais* cessé. C'est Foucault lui-même qui déclare le 30 janvier 1980:

Ce refus de l'analyse idéologique, j'y ai insisté bien des fois. J'y suis revenu pratiquement, je crois, dans chaque cours que j'ai fait chaque année (ça ne doit pas faire moins de neuf ou dix ans maintenant, et je voudrais tout de même y revenir encore une fois [...])<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 762.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 761.

<sup>77</sup> Ainsi que l'avait déjà justement remarqué Étienne Balibar dans «Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme» (in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 282) où il évoquait un combat avec Marx «coextensif à toute l'œuvre de Foucault, et l'un des ressorts essentiels de sa productivité [...]».

<sup>78</sup> P. Macherey, *Le sujet des normes*, IV, Paris, Amsterdam, 2014, pp. 214-242.

<sup>79</sup> É. Balibar, «Un point d'adversité: l'Anti-Marx de Michel Foucault», in *Passions du concept*, Paris, La Découverte, 2020, p. 171 (l'article avait été publié une première fois en 2015).

<sup>80</sup> Voir *Actuel Marx*, «Marx et Foucault», 2004, 36/2 et C. Laval-L. Paltrinieri-F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.

<sup>81</sup> *Du gouvernement des vivants* cit., p. 74.

Et il y reviendra encore dans le cours de l'année suivante<sup>82</sup> et dans celui de 1982-1983<sup>83</sup>. Et lorsque l'introduction à *L'usage des plaisirs* valorise le rapport à soi contre le rapport au réel, c'est toujours de cela qu'il s'agit: pas plus dans cette nouvelle entreprise que dans les précédentes, il ne s'agira d'analyser les sociétés et leurs «idéologies» (les guillemets sont de Foucault), mais bien plutôt «les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les pratiques à partir desquelles elles se forment»<sup>84</sup>. En cours de route, le volume suivant éprouvera le besoin de réaffirmer que «l'importance nouvelle du mariage et du couple et une certaine redistribution des rôles politiques» peuvent expliquer le rééquilibrage du rapport à soi, mais sans que celui-ci soit «l'expression dans l'ordre de l'idéologie» de celles-là: il faut plutôt y voir «une réponse originale sous la forme d'une nouvelle stylistique de l'existence», réponse qui se présente encore comme «une nouvelle problématisation du rapport à soi»<sup>85</sup>. Si le problème de Foucault quand il réinventa l'ascétique ne fut pas le problème de Nietzsche, il fut bien sans doute un peu celui de Marx.

*L'Histoire de la sexualité* poursuit donc explicitement la critique de ce dernier: l'irritante (mais aussi stimulante) difficulté de savoir comment nouer au «réel» les discours que l'on étudie revient — et comment ne reviendrait-elle pas? — et elle trouve sa solution, si ç'en est une, dans la promotion du concept de «problème»<sup>86</sup>. Il ne faut ni renoncer paresseusement à cette articulation, ni la concevoir en termes d'«expression», comme si le discours ne faisait rien d'autre que traduire ou transposer, plus ou moins mécaniquement et plus ou moins fallacieusement, les contraintes infra-discursives; il faut se demander comment quelque chose devient un problème qui exige que l'on en discute ou au contraire cesse de l'être, et aussi comment l'on en discute. Le premier chapitre de *L'usage des plaisirs* a pour fin de circonscrire le «champ de problématisation» des *aphrodisia*, c'est-à-dire quelle forme *spécifique* a prise chez les Grecs l'interrogation morale dont l'objet se nommait ainsi. Et de même que la saisie de cette spécificité commandait l'éviction d'une analyse en termes de «tolérance», elle exige le refus d'une description qui rapporterait le discours classique sur les *aphrodisia* à la justification d'un certain état des rapports sociaux. Il faut plutôt se demander comment certaines transformations sociales conduisent, par exemple, à s'arrêter sur les rapports entre époux non pas «à partir de leur relation

<sup>82</sup> *Subjectivité et vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2014, pp. 242-245.

<sup>83</sup> *Le gouvernement de soi et des autres* cit., p. 4 et 285.

<sup>84</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, pp. 746-747.

<sup>85</sup> *Le souci de soi* cit., chap. III, introd., p. 1032.

<sup>86</sup> Voir aussi l'interview de 1984 «Polémique, politiques et problématisations», in *Dits et écrits* cit., t. II, pp. 1416-1417.

personnelle», mais en fonction du sexe et du statut<sup>87</sup>. Ou comment l'amour des garçons «a donné lieu à une problématisation morale singulièrement complexe»<sup>88</sup>.

Bien sûr, on ne peut pas en rester aux déclarations de principe et il faudrait se demander où se rencontrent réellement le rapport au réel et le rapport à soi — et se demander aussi, et d'abord, *de quel «réel» il s'agit*; il est impossible d'explorer ici cette voie. Nous pouvons seulement indiquer, d'un côté, que les textes étudiés ne valent guère comme témoignages des pratiques effectives qui ont pu avoir lieu: les textes d'Isocrate ou d'Aristote sur la fidélité conjugale ont pu être «très éloignés de la véritable pratique sociale et du comportement réel des individus», mais cela ne diminue en rien leur intérêt pour une histoire de l'éthique qui se demandera sous quelle forme le «problème» habite les textes considérés<sup>89</sup>. Inversement, on peut admettre qu'en ce qui concerne la pédérastie dans le monde romain des premiers siècles, le problème tend à s'effacer sans que cela signifie qu'il en aille de même de «la chose»<sup>90</sup>. Déconnexion virtuelle donc des pratiques de soi problématisées dans la réflexion morale et des pratiques ayant de fait eu cours. C'est que ce à quoi on s'attache, ce n'est pas à la question de savoir si les Grecs de l'époque classique ont été fidèles ou non à leurs épouses, mais pourquoi ils ont éprouvé le besoin d'y réfléchir. Ce n'est pas à la question de savoir si les Romains ont moins aimé les garçons, mais pourquoi ils ont cessé d'y accorder un grand intérêt. On tombe alors sur l'autre aspect du problème: quelle sorte de «réel» a pu déterminer la position de tels problèmes, si ce ne sont pas les conduites empiriques? Et le lecteur doit constater que Foucault invoque, à ce niveau de l'analyse, d'une part les «institutions», de l'autre «l'opinion». C'est «l'institution du mariage» à l'époque classique qui permet aisément de comprendre pourquoi la «problématisation des rapports sexuels entre époux» a pris la forme que peut observer l'historien, non des mœurs, mais de l'ascétique. C'est aussi «l'opinion» — Foucault évite bien sûr de parler d'idéologie — qui attendait d'un homme qui se mariait une certaine attitude sexuelle<sup>91</sup>. Et si les Romains ont été conduits à «dé-problématiser» l'amour des garçons, c'est pour des motifs qui tiennent au «cadre de leurs institutions», à savoir le droit familial et les «modes d'institutionnalisation» de l'enseignement<sup>92</sup>. On voit que le réel convoqué par Foucault n'a pas grand-chose à voir, en effet, avec les rapports de production...

Cela dit, la discussion avec Marx se poursuit encore sur un autre plan où elle ne s'affiche nullement comme telle et où Foucault n'avance pas à front découvert, peut-

<sup>87</sup> *L'usage des plaisirs* cit., chap. III, *in fine*, p. 898.

<sup>88</sup> *Ivi*, chap. IV, sct. 1, p. 905.

<sup>89</sup> *Ivi*, chap. III, sct. 1, p. 865.

<sup>90</sup> *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., p. 1136

<sup>91</sup> *L'usage des plaisirs* cit., chap. III, sct. 1, p. 862 et 865. De même, *Subjectivité et vérité* posait la question «naïve» du rapport avec le «réel» à propos du mariage pour la déclarer mal posée et s'attachait aux transformations de «l'institution matrimoniale», p. 206 sq.

<sup>92</sup> *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., pp. 1136-1137.

être parce que c'est là que la difficulté est la plus aiguë. Le refus de l'idéologie faisait évidemment corps avec celui du «sujet» que l'idéologie, selon la célèbre formule d'Althusser qui n'a toujours pas fini de hanter les esprits, constitue en interpellant l'individu<sup>93</sup>. À la fin de *Surveiller et punir*, le lecteur comprenait que la «fiction du sujet juridique» ne devait être considérée que comme une chimère dont l'enquête devait se détourner parce que l'essentiel se jouait *ailleurs*, à savoir dans la matérialité du «dressage» (ou «dressement») — encore un concept nietzschéen — résultant du «grand continuum carcéral» qui fournissait à l'historien le nouvel objet, «technique et réel», auquel il lui fallait s'attacher<sup>94</sup>. Dans cette perspective, dire que le sujet du contrat social était une «fiction» ou une «chimère», ce n'était pas simplement le dénoncer comme un codage bourgeois nécessitant un consciencieux déchiffrement, c'était l'écartier comme un leurre, une *diversion qui engageait la critique elle-même sur une fausse piste*. La critique par l'idéologie orientait le regard vers sa réfraction représentative, ce qui se passe «dans la tête des gens»; la critique par la technologie montrait comment les relations de pouvoir se jouent à même le corps, lequel se trouve «directement plongé dans un champ politique» et donne lieu à une prise «immédiate»<sup>95</sup>. C'était cette matérialité-là qu'il s'agissait de retrouver en court-circuitant la médiation idéologique, laquelle s'égarait inévitablement dans une intériorité toujours encore «psychologique» au sens le plus péjoratif du terme. Pour le dire simplement, ce qu'il faut penser, c'est bien «l'assujettissement» et non «l'obéissance»<sup>96</sup>, mais il faut le penser au-delà du couple violence/idéologie mis en place par Althusser: «Cet assujettissement n'est pas obtenu par les seuls instruments soit de la violence soit de l'idéologie: il peut très bien être direct, physique [...]»<sup>97</sup>. Or la technologie ne produit pas du sujet à partir de l'individu — ce qui pose le redoutable problème de savoir ce qu'il en est de cet individu qui semble préexister à son interpellation. Elle produit au contraire *l'individu lui-même*: à la fiction juridique du sujet, il faut substituer l'individu comme «réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la «discipline»<sup>98</sup>. De sorte qu'à la limite, il faut renverser littéralement la formule d'Althusser et dire que le problème, c'est de comprendre comment le pouvoir fait du sujet un «individu», c'est-à-dire comment il individualise, quels «mécanismes individualisants» il met en œuvre<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 122 sq. Rappelons que la première publication de l'article avait eu lieu en 1970.

<sup>94</sup> *Surveiller et punir* cit., IV, 3, pp. 607-608.

<sup>95</sup> *Ivi*, I, 1, p. 286.

<sup>96</sup> *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, pp. 24-25.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 287. Comp. avec Althusser, *op. cit.*, p. 98 : «[...] l'Appareil répressif d'État "fonctionne à la violence", alors que les appareils idéologiques d'État fonctionnent "à l'idéologie"».

<sup>98</sup> *Ivi*, III, 2, p. 474.

<sup>99</sup> *Sécurité, territoire et population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 237, à propos de «l'individualisation de l'homme occidental»: «Il faut devenir sujet pour devenir individu (tous les sens du mot "sujet")» (cette remarque figure dans le manuscrit, pas dans le cours même). On pourrait ici ajouter que le sujet

En procédant ainsi, Foucault s'épargne bien sûr, les difficultés tenant au détour idéologique, mais il en rencontre aussitôt l'envers. Si l'individu est un pur «effet de pouvoir» à travers lequel circule celui-ci<sup>100</sup>, il ne lui reste plus, en effet, aucune espèce d'intériorité. C'est un point sans volume. Du même coup, on ne comprend pas très bien comment de la «résistance» est possible. Aussi bien, quand Foucault se demande pourquoi, à un moment donné, on s'est ému du cruel spectacle offert par la chaîne des forçats, il répond que c'est parce que précisément on se trouvait à un moment de mutation technologique qui donna naissance à la voiture cellulaire: mais cela revient à dire qu'on ne peut s'indigner que d'une technologie de pouvoir *qui ne nous constitue plus*. Ce qui définit un «seuil de tolérance», c'est en réalité le passage à un nouveau type d'exercice du pouvoir et non une simple affaire de «sensibilité»<sup>101</sup>. Pour le dire autrement: Foucault court-circuite si bien l'intériorité aliénée qu'il jette le bébé avec l'eau du bain et qu'il n'y a plus d'intériorité du tout. Pourtant, de l'intériorité, si fabriquée soit-elle, de fait, *il y en a*. Et pourtant encore, si fabriquée soit-elle, il faut bien qu'elle ne le soit pas *tout à fait* si l'on veut que les «points de résistance»<sup>102</sup> se réfèrent à un minimum sinon d'autonomie, du moins de retrait par rapport à l'emprise des relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes toujours déjà pris, mais auxquelles nous devons ne pas être intégralement réductibles sans devoir *ipso facto* renoncer à toute résistance autre que purement mécanique.

Le concept d'«ascétique» comme histoire du rapport moral à soi apparaît alors bien comme ce qu'il est aussi: l'ultime réponse de Foucault à Althusser. Il s'agissait de creuser l'espace où loger quelque chose comme «du sujet». Certes pas le vieux sujet de la cession de droits. Pas non plus le sujet résultant de l'interpellation idéologique. Mais pas non plus l'individu produit par la discipline et encore moins la masse gouvernée par la biopolitique. Le sujet dont il est question est, nous l'avons vu, celui qui «se constitue comme sujet de conduite morale»: le pronominal est décisif, il indique quelque chose comme une «auto-subjectivation» par opposition à une «trans-subjectivation»<sup>103</sup>. Bien sûr, il serait naïf de concevoir que l'expérience de soi s'effectuerait comme un empire dans un empire. Mais il ne serait pas juste non plus de la réduire à une détermination hétéronome: la virginité chrétienne s'inscrit dans «une

---

juridique simplement «fictif» qu'il convenait d'écarter pour rendre possible une généalogie de la discipline deviendra au contraire le *terminus ad quem* de la généalogie de la sexualité qui nous a été transmise puisque *Les aveux de la chair* s'achèvent sur la transformation augustinienne de l'âme en sujet de désir et en sujet de droit (III, 3, p. 344 et 360). L'articulation de «l'âme» et du «sujet», ce dernier terme se trouvant entendu, *par Foucault comme par Althusser*, tantôt en un sens large tantôt en un sens strict, pourrait donner lieu à une comparaison que nous n'avons pas la place d'opérer ici.

<sup>100</sup> «*Il faut défendre la société*» cit., p. 27.

<sup>101</sup> Voir l'importante «Postface» par laquelle Foucault répond à Maurice Agulhon en 1980 dans *Dits et écrits* cit., t. II, pp. 854-855.

<sup>102</sup> «Précisions sur le pouvoir», *Ivi*, p. 633.

<sup>103</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., p. 206.

relation au pouvoir de l'autre», mais elle est aussi «un type de rapport à soi»<sup>104</sup> et on ne peut pas déduire celui-ci de celle-là. L'étude des formations de savoir et des systèmes de pouvoir ne suffisent pas à comprendre «le sujet»<sup>105</sup>. D'où la nécessité d'accéder à une troisième dimension où celui-ci retrouve quelque épaisseur. Le point retrouve du relief:

C'est peut-être une tâche urgente, fondamentalement, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi<sup>106</sup>.

C'est seulement par l'ajout de cette strate que l'on comprend comment est possible de la résistance à un pouvoir *actuel*, et non en voie d'effacement. Mais du même coup, il faut lui concéder *de la liberté*. Dans un entretien de 1984 intitulé significativement «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», Foucault redéfinit la relation de pouvoir comme une relation entre des individus libres susceptibles de résister et d'autres individus libres qui essaient de contrôler les premiers. Le «rapport à soi» est donc bien ce qui abrite une liberté. Et cet écart par rapport à soi-même semble bien *donné*, «venir en premier»<sup>107</sup>. Sans doute cette non adéquation à soi ne doit-elle pas être trop vite identifiée au pour-soi sartrien qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est; elle est en effet le lieu d'un travail éthique à exercer sur soi, non la condition d'un libre-arbitre en mesure de décider à chaque instant du sens qu'il veut, ou non, donner à la situation contingente où il se trouve. Tout de même, la superposition est tentante. Foucault dit bien que la résistance originaire «reste supérieure à toutes les forces du processus» et il en tire la conséquence suivante: «Un pouvoir ne peut s'exercer sur l'autre que dans la mesure où il reste à ce dernier encore la possibilité de se tuer, de sauter par la fenêtre ou de tuer l'autre»<sup>108</sup>. Or que disait Sartre à un moment où la torture se pratiquait quotidiennement rue des Saussaies ou rue Lauriston :

En effet, quelle que soit la pression exercée sur la victime, le reniement demeure libre, il est une production spontanée, une réponse à la situation; [...]. Elle [la victime] *a décidé* du moment où la douleur devenait insupportable<sup>109</sup>.

Le rapprochement est ici inévitable. L'ascétique selon Foucault autorisait la réintroduction d'une liberté héroïque et irréductible dans le point d'application de la discipline. Faut-il dire que finalement, dans sa sourde polémique contre Althusser, il

<sup>104</sup> *Les aveux de la chair* cit., II, 3, p. 215.

<sup>105</sup> *L'usage des plaisirs* cit., introd., I, pp. 740-742.

<sup>106</sup> *L'herméneutique du sujet* cit., p. 241.

<sup>107</sup> «La résistance vient donc en premier [...]», *Dits et écrits* cit., t. II, p. 1539.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, part. III, chap. 3, sct. 2, Paris, Gallimard, 1976, p. 454.

retrouva Sartre à sa manière? Mais il faudrait alors souligner «à sa manière»: le sujet moral demeurerait avant tout l'objet d'une *histoire* des modalités en fonction desquelles il se constitue, histoire parfaitement indifférente à l'auteur de *L'être et le néant* qui dissertait sur «le sujet» dans une éternité toute spiritualiste.

En tout cas, on voit comment cette «ascétique» sécrétait de nouvelles difficultés dans l'exacte mesure où elle s'inventait en déplaçant continûment les questions. La première de ces difficultés consistait à se désigner elle-même — tant qu'un geste philosophique est impuissant à se nommer, il ne peut s'effectuer correctement et c'est pourquoi il n'y a de bonne histoire de la philosophie que philologique. «Ascétique» était un choix subtil et riche en possibilités qui devait venir à l'esprit d'un lecteur de Nietzsche (et de Hadot), mais ce fut aussi un terme qui ne prit pas chez Foucault lui-même, ce dont témoignent les diverses fluctuations constatées plus haut. Une raison en était sans doute que le mot demeurerait irrémédiablement écrasé par le concept d'«ascétisme» tel qu'il fut inventé au XIX<sup>e</sup> siècle dans un contexte bien particulier pour qualifier rétrospectivement les exercices de pénitence les plus austères: dissocier l'ascétique de l'ascétisme exigeait des précautions sans cesse réitérables et rhétoriquement coûteuses. Une autre raison s'en trouvait sans doute dans le fait que l'ascétique était le nom d'un véritable concept construit pour désigner l'armature même d'une entreprise dont les réorientations continues et remarquablement inventives ne cessèrent qu'avec la mort. Si la philosophie n'est pas elle-même doctrine, mais ascèse, elle ne doit pas seulement se nommer, elle doit encore se *renommer*, non pas en vue de trouver enfin le terme juste, mais plutôt pour se désidentifier d'elle-même, sans terme assignable.